



SEMANTYKA SZALEŃSTWA I SZALEŃSTWO SEMANTYKI

Klatka poszła szukać ptaka.

Franz Kafka

*Im bardziej myśli się o kolibrach, tym trudniej w nie wierzyć.
Dlatego kwiaty zamiast głów mają korony,
słupki i preciki. Rosną nie wiedząc
nic o owocowaniu i śmierci.*

Krystyna Miłobędzka

Zwraca uwagę przepaść między cichą i sekretną mową uznanych za szalonych a doniosłą, powołującą się na autorytet nauki, mową ich interpretatorów. Los Friedricha Hölderlina, Franza Kafki, Fernanda Pessoa, Roberta Walsera, Arthura Rimbauda, Roberta Musila, Emily Dickinson, Silvii Plath – i wielu innych niewymienionych tu z imienia i bezimiennych – łatwo staje się „żyzną ziemią, dobrze nawożoną ich cierpieniem, gdzie rośnie i prosperuje bujna gęstwina artykułów, szkiców, tomów, recenzji, okrągłych słów i dyskusji telewizyjnych” [Magris, 2009: 203]. Semantyka szaleństwa świętuje dziś triumf i coraz trudniej nie zgadzać się z Friedrichem Nietzsche, że interpretacja jest wszystkim.

A jednak żądanie umierającego Franza Kafki, nakazującego zniszczenie swoich dzieł, domaga się refleksji i próbę taką proponuje poniższy tekst. Będzie w nim mowa o życiu człowieka, jako o dziele¹, i o tych, których obecność potwierdza, jako o bo-

¹ Decydując się na pojęcie „dzieło”, mam świadomość jego problematyczności; rodzi ją zarówno jedność, do której odsyła, jak i indywidualność domniemanego autora. Pytania o granice dzieła: gdzie się zaczyna i kończy, są z jednej strony fundamentalne, z drugiej nierozstrzygalne. Kwestii tej wiele uwagi poświęcił M. Foucault [1999]. W tekście, ilekroć mowa będzie o życiu jako dziele, będę miała na myśli wszystkie dostępne obserwatorowi ekspresje życia. Pojęcie „dzieło” podkreśla fakt nieuchronnej obiektywizacji życia i związanego z nim pojawiania się innym.

haterach dzieła². Refleksji poddany zostanie proces interpretacji dzieła. Ten oznaczać tu będzie ruch od tego, co dane: dostępne zmysłom i porządkującym je miarom, w stronę tego, co nie dane i bezmierne. W tradycji psychologii egzystencjalnej ów ruch utożsamiany bywa z egzystencją (*ex-sistere*) i nie redukuje się do momentu kryształizacji znaczeń³ [Markowski, 1997]. Poddać go refleksji – wedle tej tradycji – to myśleć go bezinteresownie. Myślenie nie daje poznania, jak czynią to nauki. Myślenie nie jest źródłem praktycznych umiejętności. Myślenie nie rozwiązuje zagadek świata. Myślenie nie wyposaża nas bezpośrednio w zdolność działania [Heidegger, 2007]. A jednak, na co miała nadzieję Hannah Arendt, może potrafi przeciwstawić się złu. Bo zło nie jest demoniczne. Jest bezmyślne [Arendt, 1991].

Proponowana tu refleksja nad interpretacją dzieła i bohatera nie ma więc z góry założonego pożytku, ma natomiast swój początek. Ów jest skromny i opisany słowami Arendt brzmi: „pomyślmy nad tym, co robimy”⁴, gdy – jako psychologowie – stoimy w obliczu bohatera, którego uobecnia dzieło. Dlaczego, choć zależy nam na relacji, bywa, że chowa się przed nami, gotów nawet, jak Franz Kafka, zatrzeć ślady zostawione po sobie? Kiedy bohater znika, a jego dzieło milczy, pomimo wszechstronności interpretatorów? Co przywraca bohaterowi mowę i sprawia, że dzieło odslania przed interpretatorem jego obecność dającą do myślenia?

Zadanie myślenia, jakie tu podejmuję, domaga się odpowiedniej formy. Ta zaś, ponieważ mój zamiar nie jest polityczny (nie zamierzam przedstawiać żadnego programu działania ani argumentów na jego rzecz), nie będzie politycznie poprawna. Będę pisać tak, jakbym rozmawiała z kimś, kto, nie zważając na pożytki, podejmie ze mną wysiłek myślenia nad tym, co robimy, gdy interpretujemy. Metaforyczność zapisu odsłoni próbę przekroczenia dystansu między tym, co zmysłowo dostępne, a tym, co bezmierne, i zdradzi jej niezwieńczoność.

² Nieprzypadkowo mowa będzie o bohaterach dzieła. W odróżnieniu od innych słów padających na określenie podmiotu dzieła, na przykład autor, twórca, wytwórca – słowo bohater, w homeryckim wciąż sensie, nie przesądza wiele na jego temat. Bo bohater to tyle co człowiek wolny, czyli zdolny do mowy i działania. Bohater nie jest ani autorem, ani twórcą dzieła-życia. Wyróżnia go jedynie gotowość do mówienia i działania. Akt mówienia i działania jest gestem bohaterskim [Arendt, 2010: 211–218].

³ W dalszej części tekstu znaczenia zamknięte w skryształizowanej formie i oderwane od źródła nazywać będę „pozami interpretacji”. Interpretacja, upadająca w znak z definicji nieruchomy (znaczone wiążę ściśle i arbitralnie ze znaczącym), jest jej poza.

⁴ Propozycję, byśmy pomyśleli nad tym, co robimy, złożyła H. Arendt swym czytelnikom w prologu do *Kondycji ludzkiej*. Łatwo dać się zwieść jej prostocie. Jej dramatyczny wydźwięk staje się dopiero wyraźny, gdy – jak Arendt – dostrzeże się w myśleniu siłę mogącą powstrzymać ludzi od czynienia zła. Nawyk myślenia: „rozważania wszystkiego, co się zdarza i co zwraca uwagę niezależnie od wyników i konkretnej treści” [1991: 35–36], nie daje gwarancji przeciwstawiania się złu; jest hipotezą, która narzuca się świadkowi banalności zła: z nieobecności myślenia rodzi się zło; jak zawsze gdy górę bierze „nierozważna lekkomyślność, beznadziejny nieład myślowy lub pełne samozadowolenia powtarzanie «prawd», które stały się trywialne i puste” [2010: 23]. Zachęta do myślenia okazuje się w istocie wymogiem etycznym.

1. Pozy interpretacji

Nie potrafię opowiedzieć życia pacjenta, z którym wiąże mnie długa relacja terapeutyczna, podobnie jak nie umiem złożyć w opowieść losów moich bliskich. Także sama dla siebie łatwo nie staję się słowem opowieści. Za Sandorem Márai mogę natomiast powtórzyć: „Byli, są tego lub tego rodzaju. Lecz w rzeczywistości nie mogę wiedzieć, jacy byli, jacy są, ponieważ ja byłam, jestem tylko ich terapeutą, dzieckiem, matką, żoną” [2009]. Jednocześnie bywam interpretatorem historii opowiadanych i zapisywanych przez innych. Z konieczności, próbując zrozumieć, staję się ich tłumaczem – dokonuję przekładu historii przeze mnie nieprzeżytych na język zdradzający moje własne dzieje. Czy nie tak zaczyna się szaleństwo semantyki, czyli jej stopniowy odwrót od rzeczy ku znakom, z czasem nic nie znaczącym? Czy nie dlatego milczę, gdy mam opowiedzieć czyjeś, nie swoje, życie? Kiedy mi wolno będzie je powiedzieć?

Namysł nad tymi pytaniami zacznę od przywołania dwóch historii należących już dziś do literatury. Potraktuję je jak przykłady w Kantowskim sensie tego słowa – jednostkowe wydarzenia pobudzające myślenie, a nie jak przypadki – egzemplifikacje abstrakcyjnej idei. Nierzadko zresztą do tej strategii odwołują się autorzy czyniący egzystencję przedmiotem swego namysłu [Kristeva, 2007].

Pierwsza, spisana przez Sandora Máraia pod tytułem *Zmiana*, notuje historię Martensa, sławnego malarza, światowca, bywalca najznamienitszych salonów, człowieka – jak można sądzić na podstawie opisu – raczej szczęśliwego, zadowolonego z życia uporządkowanego i stabilnego. Przypadkowe spotkanie żebraka proszącego o jałmużnę w bramie domu, gdzie mieszkał, odmienia życie Martensa. Zauważa, że zaszła nieodwracalna zmiana, dostrzega istotny brak w swoim życiu (choć nie potrafi go nazwać), czuje, że coś roztrwonił, i nie są to tylko odsetki od zgromadzonego kapitału, lecz jakaś wartość, uczucie, jakaś treść, o którą chodzi. „Nie zdejmując ubrania, położył się na łóżku, skrzyżował na piersi ramiona, zaplótł palce jak do modlitwy, jak wierzący i zmarli” [Marai, 2008: 252]. Żył tak jeszcze przez pięć lat bez rozgłosu, hałasu, bez słowa. „Nikt nigdy o nim się nie dowiedział” – kończy swą opowieść Márai. „Jego trumnę odprowadzała w ostatnią drogę wyjątkowo wytworna i wyszukana publika” [Márai, 2008: 252].

Drugą historię zapisał Maurice Blanchot, dając jej tytuł: *Szaleństwa dnia*. Narrator (wyobrażam go sobie, jak siedzi w gabinecie lekarskim, choć równie dobrze mogłaby to być sala przesłuchań wysokiego sądu) próbuje złożyć w opowieść wypadki swego życia. Nie robi tego dla siebie, stara się zaspokoić ciekawość lekarzy proszących go o opowieść życia.

Kochałem ludzi [mówi], traciłem ludzi. Wpadałem w szal, kiedy dosięgał mnie ten cios, bo to jest piekło. Ale moje szaleństwo pozostaje bez świadków, obłęd się nie objawiał; jedynie moje najskrytsze istnienie było szalone. Niekiedy wpadałem w furję. Mówili: czemu jesteś taki opanowany? Otóż: płonąłem od stóp do głów; nocą przebiegałem ulice i wylem; za dnia pracowałem spokojnie [Blanchot, 2008: 83–84].

Próby opowieści nie zaspokoili ciekawości lekarzy.

Zażądali: niech pan opowie, jak było „naprawdę”. Opowieść? Zacząłem: Nie jestem człowiekiem uczonym. Ani ignorantem. Zaznałem radości. Za mało powiedziane. Opowiedziałem im całą historię, której słuchali, jak mi się wydaje, z zainteresowaniem, przynajmniej na początku. Ale koniec był dla wszystkich niespodzianką. „Po tym początku – powiedzieli – niech pan przejdzie do faktów”. Jak to?! Opowieść była skończona. (...) Opowieść? Nie, żadnych opowieści. Nigdy więcej [Blanchot, 2008: 83–93].

Zestawiam w wyobraźni bohaterów prozy Sandora Márai i Maurice’a Blanchota. Pierwszy położył się na łóżku i na pięć ostatnich lat życia zamilkł, drugi próbował opowieści, a gdy była skończona, od tych, do których mówił, usłyszał, że jej w rzeczywistości jeszcze nie powiedział. O jednym i drugim, choć pierwszy milczał, a drugi opowiadał, „nikt nigdy się nie dowiedział”. Czy po stronie słów – ich niewspółmierności – szukać należy przyczyny nie-dowiedzenia, czy po stronie tych, którym towarzyszą: próbującym opowieści i jej przekładu? Kiedy nic po opowieści i nic z jej braku? Kiedy coś i czy „coś” równa się poznaniu, jakie ceni nauka od nowożytności?⁵

Nie powtórzę ani nie rozwinę argumentacji na rzecz niedoskonałości języka w próbach przekładu życia. Odkąd język stał się przedmiotem humanistyki, zbyt łatwo zrzuca się na niego winę za fiasco relacji. A i same argumenty wytaczane przeciwko językowi koncentrują się głównie na jego literze, jakby był narzędziem, a jego komunikacyjna funkcja, nazwałam ją kiedyś materialną, należała do jego istoty [Opoczyńska, 2007]. W istocie, oczekiwanie, że język będzie niezawodnym wehikułem faktów lub ich znaczeń, musi prowadzić do krytyki języka jako narzędzia poznania, a nawet, w skrajnej postaci, do zanegowania jego związków z rzeczywistością. Krytyka ta jednak traci swą moc, gdy pada się w wątpliwość leżące u jej podstaw założenie, jakoby język był przedmiotem (przykładowo, narzędziem poznania) w gestii tych, którzy mówią.

Przekonany o tym, że język nie jest narzędziem, a jego komunikacyjna funkcja nie należy do jego istoty, był między innymi Hans Georg Gadamer [2003]. Jego namysł nad słowem streszczał intuicje wielu piszących, zwłaszcza bliskich mu poetów, którzy w niedoskonałości języka: nieprzylegalności do rzeczy, nieskładności i niewierności rozpoznawali jego charakterystyczny rys: ludzkie oblicze, i nie jest to bynajmniej metafora⁶. Język nie jest zwierciadłem wiernie odbijającym prze-

⁵ Mając w pamięci krytyki Kanta, od którego uczył się Heidegger, a za nim inni, którzy myśleli egzystencję, i nie wdając się w szersze rozważania, można powiedzieć tak: nauka nowożytna jest dzieckiem intelektu, który szuka oparcia w danych zmysłowo dostępnych; owocem jej poszukiwań jest prawda intersubiektywnie dana. To, co niedostępne zmysłowo i bezmierne (o czym umysł nie może zyskać wiedzy pewnej, nie przestając – jednocześnie – o to pytać), nie może stać się przedmiotem nauki nowożytnej. Należąc do dziedziny rozumu, bywa myślane bezinteresownie. Myślenia wieńczy nie poznanie prawdy, lecz znaczenie; nie jest to jednak wynik, z którego nauka potrafiłaby zrobić użytek. Dlatego nauka nie docenia owoców myślenia; niewykluczone, że ich nie zauważa.

⁶ Przykładem niech będzie poezja E. Tkaczyszyna-Dyckiego. Napisze: „z językiem trzeba twardo/ jest jaki jest kawałek/ drewna którym się podpieramy/ i posiłkujemy w drodze// lecz nie zawsze szczęśliwie/ jest jaki jest i nie ma/ cienia wątpliwości że to glina/ udręczona tchnieniem// Pana Boga i przez każdego/ z nas gdy brak tchu” [Tkaczyszyn-Dycki, 2009: 14].

glądającą się w nim rzeczywistość. Nie jest też narzędziem posłusznym intencjom użytkownika. Gadamer powie, że zamieszkujemy w języku, i ta zależność, znaczonego niepozornym „w”, wydaje się najważniejsza dla prób uchwycenia relacji, jakie nas wiążą z językiem. Podkreślić jednak trzeba (mając w pamięci choćby amerykańskie wykłady Italo Calvino), że próby te prowadzą do:

(...) nierozstrzygalności, która wyraża paradoks nieskończonej całości zawierającej inne nieskończone całości. (...) Wyobraźnia artysty [mówił w czwartym wykładzie na temat przejrzystości] jest światem potencjalności, którego nie zdoła pomieścić żadne dzieło. Doświadczenia gromadzone przez nas w życiu należą do innego świata, który podlega innym zasadom ładu i nieładu; słowa, nakładające się warstwami na strony niczym kolory na płótno, tworzą jeszcze inny świat, także nieskończony, ale łatwiej poddający się modelowaniu, mniej oporny wobec formy [Calvino, 2009: 109].

Na płaszczyźnie egzystencjalnej nie potrafimy oddzielić siebie od języka, w którym żyjemy, choć taką możliwość sugeruje porządek przedstawienia⁷. Mogę mówić o sobie, lecz siebie nie powiem, mogę mówić o tobie, lecz ciebie nie powiem – nie ma języka, który wypowie mnie i ciebie bez reszty. Znów „o” – niepozorny znak – zaświadcza nieusuwalnemu dystansowi. Między nas a język – nasze zamieszkanie – wdzierają się bezmiar nie do powiedzenia. Niewspółmierność jest nieodłączna od egzystencji, toteż utyskując na język, że niewspółmierny, wytyka się jednocześnie egzystencji jej ekstatyczność.

Daleki był Gadamer od takiej krytyki (powiedzmy wprost: krótkowzrocznej); zamiast niej, wzorem swych mistrzów, podjął wysiłek myślenia naszego bycia-w-języku; przeczuwał, że jest pouczające. Nie wiem, czy by go podjął, gdyby wcześniej nie zdobył się na afirmację paradoksalności istnienia, które było mu dane; niewykluczone, że jej najważniejszą lekcję otrzymał od poetów.

Polimorficzne wizje oczu i duszy mieszczą się w jednostajnych liniach złożonych dużą i małą czcionką, pośród kropek, przecinków i nawiasów; kartki gęsto pokryte znakami niczym ziarenkami piasku sprowadzają różnobarwne widowisko świata do powierzchni wciąż tej samej i wciąż odmiennej, niczym wydmy przesuwane pustynnym wiatrem [Calvino, 2009: 111]⁸.

Próbuję iść śladami tej afirmacji. Nie ma więc mówienia, które by nie było zależne od czyjegoś istnienia, a zatem każda rzecz, osoba, zdarzenie, o których zaczynam mówić, zdradza moje istnienie, choćbym tego nie chciała. Będąc punktem odniesienia dla tego, co pojawia się przede mną, ustanawiam granice, w jakich to mi się jawi. Wszystko, na co natrafie, wydaje mi się, ponieważ w innej sytuacji, komuś innemu,

⁷ Wyróżnionej przeze mnie opozycji pomiędzy porządkiem egzystencjalnym, którym żyjemy, a porządkiem przedstawienia, w którym myślimy, odpowiada, jak sądzę, zostawiona nam przez Arendt opozycja historii rzeczywistej i historii fikcyjnej. Różnicę między nimi opisze lapidarnie: „ta druga została «zrobiona», a ta pierwsza nie” [Arendt, 2010: 216]. Jestem przekonana, że nieodróżnianie jednej od drugiej stanowi podatny grunt dla rozwoju każdej utopii, także tych, których źródłem jest nauka.

⁸ Wiele by można pisać na temat związków filozofii i poezji. Ale ponieważ trzeba by zacząć od Homera i Arystotelesa (tego ostatniego, zauważa H. Arendt, nikt dotąd nie oskarżył o pisanie jedynie poezji, mimo że twierdził, iż przynależy do filozofii, tak jak filozofia do niej), powstrzymam pokusę, napomykając tylko, że ich sąsiedztwo wypływa może z jednego źródła. Źródłem jest myślenie?

to, co się jawi, wydaje się inaczej. Tak, chcąc nie chcąc, obdarzamy innych swym kształtem, sami przez innych kształtowani⁹. Zawsze, nawet wtedy, gdy przekonuję siebie, że jestem obiektywnym widzem historii przez siebie nieprzeżytej, a więc że nic, żadna więź sympatii lub antypatii nie wiąże mnie z tym, o czym mówię (i na świadka swej niewinności powołuję naukową metodę), także wtedy jestem winna rzeczom kształt, w jaki je, mówiąc, oblekam. Nie ma mówienia nieskierowanego do kogoś. Moje słowa, tak jak i ja, która żyję w relacji do czegoś, co nie jest mną (choć ze mną związane), ani nie jest moje (choć mówię przecież nieraz: mój dom, mój ty, moje życie), są dedykowane zawsze innemu. Mogę tego nie wiedzieć (z reguły nie wiem?), a jednak ów adresat – znany z imienia lub nieznany (imię w tym wypadku oznacza tego, kogo w nim wołam) – wydobywa mój głos, który w chwili, gdy zaczynam mówić, splata się z jego życiem. Moja opowieść, choćbym ją nazwała autobiografią, ma poza mną innych bohaterów¹⁰. Nie wyzwolę jej z tej więzi. Kiedy więc milknę lub jak bohater prozy Maurice’a Blanchota obiecuję: „Żadnych opowieści. Nigdy więcej”, robię to zawsze ze względu na kogoś, swoje lub czyjeś życie.

Nie ma mówienia poza relacją wiążącą tego, kto mówi, z tym, do kogo mówi. Poza relacją mówienie nic nie mówi, ponieważ nikomu nie mówi. Owo „nic” jest zawsze następstwem fiaska relacji, choć brane jest często, jak w literackim przykładzie, za przyczynę fiaska. Nic z opowieści i nic z jej braku, gdy nikt nie słucha. Rękojmiał słów nie są bowiem rzeczy wydane zmysłom i miarom; są nią ludzie, których słowa obchodzą.

Myślę o oceanach komentarzy i interpretacji pisanych spoza relacji i powtarzanych w oddaleniu od źródła. Zgrabnie skrojone na miarę modnej w epoce teorii: psychoanalitycznej, fenomenologicznej, behawiorystycznej, hermeneutycznej, strukturalistycznej, ewolucyjnej, poststrukturalistycznej, dekonstrukcjonistycznej, feministycznej, pragmatycznej, postkolonialnej – by wymienić tylko te mające wpływ na humanistykę XX wieku. Szczególnie szaleństwo przykuwa uwagę współczesnych egzegetów. Obcięte ucho van Gogha, agonია Immanuela Kanta, drobne jak mak pismo Roberta Walsera, obsesje Franza Kafki, poetyckie zamilknięcie Arthura Rimbauda, obłęd Gerarda de Nerval’a, samobójstwo; zwłaszcza ono wykorzystywane jest jako żyzny nawóz spekulacji. Omawia się i opisuje to, co zna się tylko ze słyszenia: z drugiej, dziesiątej, setnej ręki. Co wtedy się słyszy i co się widzi, nazywam pozami interpretacji: świat podglądany i podsłuchiwany przez „dziurkę od klucza” (zza własnego rogu, jak pisał Nietzsche) układa się w temat: tematyzacja to poza, w jakiej przedstawia go przywiązany do swego rogu egzegeta.

⁹ Określenie: „wydawanie się” nie cieszy się dobrą sławą w nauce. Tymczasem, z egzystencjalnego punktu widzenia, nazywa sposób, w jaki obserwatorowi świat jest dany. Klarownie pisze o tym H. Arendt w swym studium z życia umysłu: „Wydawanie się – owo «wydaje mi się», *dokei moi* – jest zapewne jedynym sposobem, w jaki pojawiający się świat jest rozpoznawany i postrzegany. Pojawiać się zawsze znaczy wydawać się innym, a to wydawanie się zmienia się zgodnie z położeniem i perspektywą obserwatorów. Innymi słowy, każda pojawiająca się rzecz wymaga w związku ze swą zjawiskową naturą pewnego rodzaju udawania, które może, choć nie musi, coś ukrywać lub zniekształcać. Wydawanie się odpowiada faktowi, że każde zjawisko, mimo swej identyczności, jest spostrzegane przez wielu obserwatorów” [1991: 54].

¹⁰ Mało powiedzieć, że każda autobiografia jest „na cztery ręce”. Określenie B. Skargi, w tym wypadku, należy odczytać metaforycznie [Skarga, 1997: 225].

Żyjemy w epoce komentarza i na naszych oczach spełnia się wizja Jeana Baudrillarda przepowiadająca coraz większe oddalanie się kultury od przedmiotu, aż do momentu, gdy będzie się można już bez niego obyć [Baudrillard, 2005]. Niczym oblicze z piasku na brzegu morza znikamy, a nasze ślady jeszcze niezatarte prowadzą do opowieści, które nas nie znaczą. Pozy interpretacji zastępują relację z tym, co poza nimi. Każda interpretacja niezakorzeniona w relacji jest szalona.

2. Poza interpretacją

Próbuję zrozumieć Franza Kafkę nakazującego spalenie swych dzieł. Bał się może, że będą na nich żerować, stroić je w różne kształty: skończone, udające kompletność, niezbite, obiektywne. Może nie chciał, by docent doktor Klammm (ponoć wielka figura w akademii), czytał w Pradze referat na temat: „Problem łaski w dziele Kafki i Blaise’a Pascala”, a następnie domagał się, by z tej podróży do piekieł klimatyzowanym autokarem wypłacono mu diety [Ajvaz, 2005: 3–37]? Może przeczuwał, że poza relacją z bohaterem i jego dziełem każda opowieść będzie skończona? Nie chciał końca opowieści i dlatego zażądał, by spalono jej materialne ślady? Bał się, że będzie umierał wielokrotnie pod ciężarem interpretacji oderwanych od jego życia i niezwiązanych z nim żadnymi więzami? Nie chciał stać się ofiarą ich szaleństwa?

Próbowano interpretować żądanie Franza Kafki jako obłąkańczą mowę. Czas pokazał jednak, jak była prorocza. Dowodzi tego między innymi Jerzy Jarniewicz, rozpoznając „bezwzględna przewagę literatury nad życiem” w obecnej, niespotykanej nigdy wcześniej, popularności biografii literackich.

Prywatność [pisze, odnosząc się do pośmiertnych losów Iris Murdoch, Philipa Larkina i Sylwii Plath] nie jest wartością bezwzględną: stanowi wartość dopóty, dopóki człowiek żyje. Po śmierci nikną moralne wątpliwości, wszystko może paść łupem pożądanego oka i stać się faktem publicznym. Kryje się w tej praktyce przekonanie, którego wprost nikt chyba nie wypowiedział: człowiek po śmierci traci przywileje przysługujące mu z racji tego, że jest człowiekiem. Umieramy dwukrotnie, raz jako żywi, drugi raz – kiedy historia zamienia nas w plastyczną fikcję, którą można manipulować i która staje się publiczną własnością [Jarniewicz, 2000: 10]¹¹.

Dzieło Franza Kafki nie zostało spalone, co nie znaczy, że można zapomnieć o jego żądaniu lub potraktować je jako fakt biograficzny niemający więcej znaczenia. Ocalone od ognia wraz z wolą pisarza dopełniają się wzajemnie i dopiero w tym

¹¹ Mitycznym prototypem sytuacji, jaką przedstawia Jarniewicz, jest płacz Odyseusza. Bohater, przybywszy do ziemi Feaków, słyszy opowieść o własnym życiu. Opowieść liczy już tysiąc lat. I wybucha płaczem, zakrywa twarz i oplakuje swoją śmierć, jak kobieta męża poległego w polu. Wracając do mitu, Foucault napisze: „Przeciwko opowieści obwieszczającej mu jego własną śmierć, opowieści wyłaniającej się z głębi nowej Odysei, niczym z otchłani czasu, Odyseusz powinien wyśpiewać pieśń własnej tożsamości, opowiedzieć o swych nieszczęściach, by uniknąć przeznaczenia, które gotuje mu język sprzed narodzin języka” [1999: 67]. Dlaczego jednak, tu pytam, mimo że powinien próbować opowieści, Odyseusz płacze? Dlaczego milczy i odmawia słowa opowieści? Dlaczego żąda spalenia swoich dzieł? Czy ktoś go słucha?

dopełnieniu dostrzec można sens niezwyklego testamentu: lepiej spalcie moje dzieło, niż obchodźcie się z nim, jakby mnie nie było.

Dzieło i jego bohater spleceni są z sobą nierozzerwalnie. Zobowiązanie, jakie z tego wynika i którego doświadczam jako czytelnik i słuchacz historii przeze mnie nieprzeżytych, nie dotyczy tego, by dzieło bohatera interpretować zawsze w kontekście jego biografii. W istocie nie jest to zadanie do spełnienia. Nie istnieje biografia, która nie byłaby jednocześnie historią, ta zaś zawsze jest częścią zbiorowego dzieła; historia, jak pisał Claudio Magris, jest lunetą przytkniętą do zasłoniętego oka [Magris, 2006: 92]¹². Zobowiązanie, by interpretować dzieło w kontekście biografii, znaczyłoby więc powinność interpretacji dzieła w kontekście innego dzieła odniesionego do innego dzieła i tak bez końca. Nie czuję tego zobowiązania¹³, doświadczam natomiast innego: interpretować tak, by w dziele bohatera rozpoznawać jego obecność.

Dzieło nie tylko re-prezentuje bohatera, ale także go prezentuje, a to oznacza, że jego obecność oprócz sensu epistemologicznego, niesie z sobą także sens ontologiczny [Skarga, 2002: 29–54]. Bohater, „wsunięty w zobaczoną rzeczywistość” utrwaloną w dziele [Miłobędzka w: Borowiec, 2009: 50], jest – jako jej świadek i uczestnik – obecny wobec mnie, która dzieło interpretuje. Dzieło jest świadectwem jego obecności; nie jest jej echem, lecz miejscem, w którym bohater mówi i działa, i które go potwierdza. Obecny wobec mnie, oddziałuje na mnie i przy mnie mówi. Czego spodziewa się po mnie, skoro na mnie wpływa i w obliczu mnie mówi? Jak na mnie działa i po co? Co mówi i komu? Po co mówi? Czy mówi o sobie, czy o mnie? Mówi o nas? Do nas? A może mówi dla nas? Pytania, jakie budzi we mnie bohater obecny w dziele, nie znajdują jednoznacznej odpowiedzi, ale potwierdzają jego obecność. Potwierdzają także moją, gdyż zadając je, sama zaświadczam, że jestem. Wywołana przez bohatera – jestem.

Nie zawsze potrafę rozpoznać obecność bohatera w dziele i jej zaświadczyć własną obecnością. Czasami interpretuję dzieło tak, jakby go nie było, to znaczy tak, jakby mnie nie dotyczyło jego świadectwo. Jednocześnie jednak doświadczam zobowiązania, by wyjść mu naprzeciw i zaświadczyć, że jest, skoro i ja jestem. Testament Franza Kafki, tak odczytany, wiąże mnie etycznie i moralnie. Jak wypełnić jego wolę?

Pięknie o obecności bohatera w dziele pisał Wilhelm Dilthey:

Kiedy życie staje się przeszłością, po wszystkim zostaje wyraz, bezpośredni wyraz, w którym dusze powiedziały, czym były, oraz opowieści o działaniach i stanach jednostek, społeczności, państw. Historiograf stoi pośród tego rumowiska pozostałości po minionym, uzewnętrznień dusz w czynach, słowach, dźwiękach, obrazach – dusz, których już od dawna nie ma. Jak je przyzwać? [pytał i zaraz odpowiadał] (...) Cały wysiłek ich przyzywania to wykładnia pozostałych po nich resztek [1999: 41].

¹² Rozwinięcie tej znakomitej metafory przynoszą refleksje Arendt. W „kondycji ludzkiej” pisze o człowieczym „kto”, odsłanianym w mowie, jako przybyszu. Ten, ustanawiając nowy początek przez działanie, zawsze wpada w istniejącą już sieć międzyludzkich powiązań utkanych z unikatów historii, w niepowtarzalny sposób oddziałujących na ludzi, z którymi wchodzi w kontakt. Sieć, według Arendt, to metafora nieuchwytności tej rzeczywistości. Nieuchwytna, pozostaje jednak tak samo rzeczywista jak świat rzeczy widzialnych; rzeczywista jak luneta przytknięta do zasłoniętego oka [Arendt, 2010: 213–214].

¹³ Zaprzeczając zobowiązaniu, nie zaprzeczam znaczeniu tych wysiłków; mówię jedynie, że nie zobowiązują mnie ani etycznie (*ethos* – jako nawyk, utwalony sposób zachowania), ani moralnie (*mores* – jako reguła postępowania). Powinność etyczna i moralna wypływa z innego źródła.

A jednak z dwóch: pytania i odpowiedzi pielęgnuję w pamięci tylko pierwsze, z drugim trudno mi się zgodzić. Wykładnia pozostałych po bohaterze resztek nie wystarczy, by uobecnić go w ontologicznym sensie tego słowa. Wykładnia tylko rekonstruuje jego epistemologiczną obecność, kreśląc, na podstawie owych resztek, zarys dziejów bohatera. Rekonstrukcja nie jest nigdy współmierna z tym, co przedstawia (zawsze się udaje, co kiedyś zauważył Leibniz, odnaleźć krzywą matematyczną, łączącą dwa punkty rozmieszczone na chybił trafił w przestrzeni, lecz z pewnością, komentuje Arendt, nie jest to dowód ani na wewnętrzny ład przyrody zawierający w sobie piękno, ani na adekwatność ludzkiego umysłu jako narządu służącego do odbierania prawdy)¹⁴, toteż pogodzić się trzeba z tym, że pozostaje ledwie szkicem; portretem malowanym na brudno cienką kreską, łatwo dającą się zmasać. Bo jeśli nie, brana za adekwatną i kompletną, traci swą realność i staje się fikcją zrobioną na użytek egzegetów; papierową postacią, symulakrem z okładek tabloidów. „Razem ze mną ginie mój świat – pisze Barbara Skarga. – Nikt nie jest w stanie go odtworzyć, gdyż nikt w nim w pełni nie uczestniczył” [2009: 227].

By przywołać bohatera w sensie ontologicznym, nie wystarczy gromadzić o nim danych, porządkować ich i układać w ciąg prawidłowości, z których chce się wyczytać przyszłość. Wszelka wykładnia dotyczy tylko tego, co daje się przedstawić i wyłożyć jako przedmiot poznania. Nie można zresztą wykluczyć, że na świecie nie istnieje nic, co dałoby się tak przedstawić: każda najmniejsza rzecz pełna jest szczegółów, niedających się pojąć; jak mawiał Rainer Maria Rilke – rzeczywistości są powolne i nieopisanie uwarunkowane okolicznościami [Rilke, 1993a]. Nie inaczej jest z obecnością. Ta też, nie będąc przedmiotem, z którym zazwyczaj wiąże się cały zespół umiejętności postępowania możliwych do nauczenia i nauczania, może być jedynie przywołana lub wywołana przez czyjąś obecność [Marcel, 1995: 218–219]. Tylko będąc obecnym wobec dzieła i złożonej w nim obecności bohatera, mogę go przywołać. Wcześniej jednak musi mnie dotyczyć to, co mówi; jakże inaczej mogłabym wyobrazić sobie moją obecność wobec niego? Dotyczy mnie, kiedy słyszę, że mówi do mnie, a to, co do mnie mówi, bardziej mnie obchodzi niż to, co powiedział innym, co mówi „w ogóle”, „na pewno” lub „naprawdę”; bardziej niż to, co powiedzą mi o nim inni. Szalone zresztą, jak napisałam wcześniej, wydają mi się owe pozy interpretacji abstrahujące od czasu i miejsca spotkania. Jeśli więc jestem obecna wobec dzieła i będącego wobec mnie, poprzez dzieło, bohatera, raczej uczynię z siebie przedmiot ich wykładni, niżbym sama miała je wykladać; raczej zamilknę, niżbym miała o nich mówić; raczej spróbuję mówić do siebie widzianej w ich świetle, niż powiem o nich oświetlonych moją biografią, czyli historią – lunetą przystawioną do niewłaściwego oka; raczej powtórzę za Rainerem Marią Rilke, stojącym przed

¹⁴ Uwagą powyższą dzieli się Arendt przy okazji refleksji nad matematyzacją świata w epoce nowożytnej. Jej zdaniem, branie w rachubę bytów, których nie można zobaczyć, jest reakcją na oddalenie obserwatora od poznawanej rzeczywistości. „Uwarunkowanie oddaleniem sprawia [przyczyną jedną z jej myśli ze względu na znaczenie, jakie niesie dla psychologii], że każdy układ rzeczy ulega przekształceniu w zwykłą wielość, a każda wielość, jakkolwiek byłaby bezładna, niespójna i pogmatwana, podpada pod pewne wzorce i konfiguracje mające tę samą moc obowiązywania i nie mniejszą ważność niż krzywa matematyczna, którą, jak kiedyś zauważył Leibniz, zawsze da się znaleźć wśród punktów na chybił trafił zaznaczonych na kartce papieru” [Arendt, 2010: 301].

starożytnym torsem Apollina: „każde miejsce tego głazu widzi cię. Musisz zmienić swoje życie” [Rilke, 1993b: 125], niż go użyję, przerabiając w temat.

A jeśli, co też czynić potrafię, udzielam sobie prawa, by złożony w dziele los człowieka przekładać na język teorii, przez którą na niego patrzę, w którym wtedy imieniu występuję? Perspektywa (*perspectiva*), jaka otwiera się zza mojego rogu – zgodnie z etymologią – jest „widzeniem poprzez”. Pochodząc od czasownika *perspicere*, znaczy też przenikanie, rozpoznanie, wnikliwe poznanie [Markowski, 1999: 137]. Czy bohater, odciskając w dziele swój ślad, chce być przeze mnie przeniknięty, rozpoznany, wnikliwie poznany, czy też raczej, pisząc, ofiaruje mi sekretny przekaz niczym list wetknięty w butelkę rzuconą do morza (zawszą otaczają nas ściany, toteż każdy znak zostawiony przez nas jest sekretem)?

Wiersz [słucham Paula Celana], będąc formą przejawiania się języka, ze swej strony jest czymś dialogowym, może więc być pocztą butelkową wysłaną w tej – z pewnością niezbyt mocnej w nadzieję, wierze, że kiedyś tam przybije do jakiegoś brzegu, być może w kraju serca. Również i w tym sensie wiersze są w drodze; biorą na coś kurs. Na co? Na coś, co stoi otworem, co jest do zasiedlenia, może na jakieś Ty i na jakąś rzeczywistość, którą da się zagadnąć. O takie rzeczywistości, tak myślę, chodzi wierszowi [Celan, 1998: 317].

Przystępując do interpretacji dzieła, za każdym razem rozstrzygam o moim zobowiązaniu: czy zobowiąże mnie powinność względem czegoś poza relacją z dziełem (na przykład, polityczna poprawność, intelektualne mody, naukowe paradygmaty), czy bohater, który w nim działa i mówi. Akt interpretacji ma zawsze charakter etyczny i nie może być oceniany jedynie z punktu widzenia celów, jakie stawia przed sobą nauka.

Wykładnia pozostałych po nas resztek niełoży się na wzajemną obecność, toteż miejsce do zasiedlenia, o którym wspominał Paul Celan, leży zawsze poza interpretacją, zastygającą w pozę. Jest to miejsce intymne (poeta nazwał je krajem serca) i dyskretne, opierające się, mimo prób, werbalizacji, a co dopiero tematyzacji.

Słowa [przypominam fragment niezapomnianej autobiografii] nie chwytają mieszaniny zapachów albo tego, co nas przyciąga do pewnych ludzi, tym bardziej zanurzania się w studnie, przez które przelatuje się na wylot, na drugą stronę znanego nam istnienia [Miłosz, 2009, s. 53].

Bohaterowi dzieła chodzi o relację z tym, kto po drugiej stronie znanego mu istnienia; nie zna go i nie pozna, choć niekiedy nazywa po imieniu. Ów brak poznania nie jest przeszkodą wzajemnej obecności. Jednak, czy dzieło, którym się ku niemu zwraca, okaże się jednocześnie dla niego, tego bohater nie przewidzi, choć chce, „by to, czym żył, nadal było żywe” [Falkiewicz w: Borowiec, 2009: 61]. W tej niewiedzy odsłania się tajemnica i dramat dzieła. Jedno jest pewne, interpretacja, która tajemnicę próbuje zamienić w problem, dramat relacji w proces komunikacji dwóch, zredukowanych do epistemologicznych obecności, nieopisaną dyskrekcję „krajem serca” w głośną „gadaninę” egzegetów, jest szalona. Jej obłąd przypomina klatkę, która poszła szukać ptaka. Nie miała pojęcia, że ptak nigdy klatki nie szuka.

3. Poza tym

Anna Gałdowa we wprowadzeniu do książki adresowanej do tych, „którzy w życia wędrowce osiągnęli «połowę czasu»”, zapisała pierwsze i ostatnie słowa *Boskiej Komedii*. Wpisana pomiędzy nie droga – „Któżby te bóle i te razy krwawe malować umiał dobranymi słowy, co teraz oczy me ujrzały łzawe” [Dante, 2008: 159] – dedykowana jest tym, którzy już „w głębi ciemnego lasu” lub u jego progu. Jedni i drudzy, zdaniem Gałdowej, będąc świadkami drogi utrwalonej w dziele, mogą próbować samopoznania [1992: 13]. Podobną lekcję odebrałam od Barbary Skargi – kończąc swój wykład o człowieku (to nie jest piękne zwierzę), wyznała, że ilekroć ktoś ją pyta, „na czym polega filozofia człowieka, co czytać, co studiować”, odpowiada:

[Filozofia człowieka] polega na zastanawianiu się nad całą literaturą, nie tylko filozoficzną, nad nauką, sztuką, polityką, życiem otaczającym, przyrodą, nad całością otaczającego nas świata. Ale przede wszystkim nad sobą. Cały bowiem świat mówi o nas, świat jest lustrem, w którym odbijamy się sami [Skarga, 2007: 39].

Stoję przed lustrem. To, co widzę, ukazuje się przede mną, choć jest za mną: elementy przestrzeni, wnętrze pokoju, krajobraz, postaci, wśród nich ja, niebędąca odbiciem. Przede mną tafla szkła nałożona na nieprzezroczystą powierzchnię. Szkło staje się refleksyjne dzięki nieprzezroczystości podłoża – niewidzialnej powierzchni umożliwiającej widzialność.

Los bohatera i jego dzieło, dopóki rozpoznaję w nich lustro, w którym się odbijam, pozostaną dla mnie nieprzezroczyste. Ich niewidzialności będę zawdzięczać moją widzialność. Nie zawsze umiem docenić ten dar, nie zawsze potrafię go przyjąć. Kusi mnie, by dotrzeć do tego, co w losie i dziele bohatera niewidzialne i wydobyć na światło dzienne. I pytam: „jak dotrzeć do tego podziemnego świata, który jest jak labirynt i gdzie wysledzić można nic, jaką snuła zmęczona Ariadna” [Hartwig, 2001: 10]. Zatrzymuje mnie dopiero pytanie: czy wolno? Stojąc wobec licznych świadectw, jak to ostatnie, które przytoczę, nie mam wątpliwości: nie wolno.

Autor książeczki o moim ojcu [mówi córka Jerzego Ciesielskiego w rozmowie z Anną Mateją] przeczytał jego notatki dogłębniej niż ja. Można zapytać: co stało na przeszkodzie, bym dokładnie przestudiowała życie i myśli mojego taty? A ja nie chciałam do głębi, do trzewi uświadomić sobie, jakiego ojca straciłam, jak wielka jest moja utrata [Mateja, 2009: 19].

Jeśli żadne „czy wolno?” nie powstrzyma pędu, by widzieć, co ukryte, lustro zostanie rozbite. Nie potrafię wyobrazić sobie bardziej szalonego gestu.

Postscriptum:

Obecność nie daje poznania. Obecność daje do myślenia.

Literatura cytowana

Ajvaz M. (2005), *Morderstwo w hotelu Intercontinental*, przeł. L. Engelking, Sejny: Pogranicze.
Arendt H. (1991), *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik.

- Arendt H. (2010), *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Baudrillard J. (2005), *Symulakry i symulacja*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Blanchot M. (2009), *Tomasz Mroczny. Szaleństwo dnia*, przeł. A. Wasilewska, A. Sosnowski, Wrocław: Biuro Literackie.
- Borowiec J. (2009), *Szare światło rozmowy z Krystyną Miłobędzką i Andrzejem Falkiewiczem*, Wrocław: Biuro Literackie.
- Calvino I. (2009), *Wykłady amerykańskie. Sześć przypomnień dla przyszłego tysiąclecia*, Warszawa: Czuły barbarzyńca press.
- Celan P. (1988), *Utwory wybrane*, przeł. R. Krynicki, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Dante Alighieri (2008), *Boska Komedia*, przeł. A. Świdorska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Dilthey W. (1993), *Rozumienie i życie* [w:] G. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki* (41–95), przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Foucault M. (1999), *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak, T. Komentant, M. Kwietniewska, i in., Warszawa: Aletheia.
- Gadamer H.-G. (2003), *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa: Aletheia.
- Galdowa A. (1992), *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków: Platan.
- Hartwig J. (2001), *Nie ma odpowiedzi*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Heidegger M. (2007), *Co zwie się myśleniem* [w:] tenże, *Odczyty i wykłady* (123–137), przeł. J. Mizera, Warszawa: Aletheia.
- Jarniewicz J. (2000), *Umieramy dwukrotnie*, „Tygodnik Powszechny”, nr 6 (10).
- Kafka F. (2007), *Aforyzmy z Zürau*, przeł. A. Szlosarek, Kraków: Wydawnictwo EMG.
- Kristeva J. (2007), *Geniusz kobiety. Hannah Arendt. Biografia*, przeł. J. Levin, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Magris C. (2006), *Na oślep*, przeł. J. Ugniewska, Warszawa: Czytelnik.
- Magris C. (2009), *Itaka i dalej*, przeł. J. Ugniewska, Sejny: Pogranicze.
- Márai S. (2008), *Magia*, przeł. J. Makarewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Márai S. (2009), *Pokój na Itace*, przeł. J. Makarewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Marcel G. (1995), *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Markowski M. (1997), *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków: Universitas.
- Markowski M.P. (1999), *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Mateja A. (2009), *Program na życie*, „Tygodnik Powszechny”, 37, 18–19.
- Miłobędzka K. (2006), *Zbierane 1960–2005*, Wrocław: Biuro Literackie.
- Miłosz Cz. (2009), *Dolina Issy*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Opoczyńska M. (2007), *Dialog innych albo inne monologi*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Poprzeczka M. (2009), *Inne obrazy. Oko, widzenie, sztuka. Od Albertiego do Duchampa*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rilke R.M. (1993a), *Malte. Pamiętniki Malte-Lauridsa Brigge*, przeł. W. Hulewicz, Warszawa: Wydawnictwo PAVO.
- Rilke R.M. (1993b), *Poezje. Gedichte*, przeł. M. Jastrun, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Skarga B. (1997), *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Skarga B. (2002), *Ślad i obecność*, Warszawa: PWN.
- Skarga B. (2007), *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Skarga B. (2009), *Tercet metafizyczny*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tkaczyszyn-Dycki E. (2009), *Piosenka o zależnościach i uzależnieniach*, Wrocław: Biuro Literackie.